Dem

Andenken Kants.

Oder

die neuern philosophischen Systeme
in ihrer Nichtigkeit

dargestellt
von

Joh. Christian August Grohmann,
Professor der Logik und Metaphysik
in Wittenberg.

Berlin,
bei C. Quien.
1804.

Wir können das Andenken der Verstorbenen wohl nicht besser ehren, als wenn wir ihre Verdienste, die sie sich bei ihren Lebzeiten um die Menschheit und um die Wissenschaften erwarben, bei ihrem Tode mit einem Blicke übersehen, und sie recht lebhaft zur Dankbarkeit vor unsere Erinnerung bringen. Und so mag auch diese kleine Schrift, die das Hauptverdienst, welches Kant zum eingebildeten oder wirklichen Frieden

auf dem Gebiete der Philosophie sich erworben hat, auseinandersetzt, dem Andenken dieses unsterblichen Mannes gewidmet seyn, und als eine kleine unbedeutende Inschrift unter den vielen Encomien, die seinem Sarcophage werden eingegraben werden, einen Platz einnehmen.

Es scheint ein ursprünglicher und gleichsam angeborner Trieb in dem menschlichen Geiste zu seyn, zu philosophiren; ein Trieb, der einen jeden Menschen schwächer oder lebhafter, anhaltender oder nur in einzelnen Augenblicken über die Grenzen des Endlichen hinaustreibt, und nach etwas Festen, unabänderlich Gewissen, oder nach etwas Grenzenlo-

sen, welches die Sprache der Philosophie das Unbedingte und Absolute nennt, suchen läßt. Aber so lebhaft auch dieser Trieb in dem Menschen ist, und so viele wissenschaftliche Produkte er hervorgebracht hat, so scheint doch immer das Glück des einen philosophischen Systems nicht größer gewesen zu seyn, als das des andern, nemlich eine Zeitlang zur Bewunderung und zum Anstaunen der Zeitgenossen gegolten zu haben, und bald wieder von einem neuen Erzeugnisse des nimmer müden menschlichen Geistes verdrängt worden zu seyn.

Schon die Frage, was ist das Unbedingte? und diese liegt einem jeden philosophischen Systeme, der

Verfasser mag sie sich mehr oder weniger deutlich gedacht haben, zum Grunde, schon diese Frage, mit der jedes System anhebt, und mit deren unumstößlichen Beantwortung es schließen soll, fängt mit einer Voraussetzung an, die den nicht voreiligen Denker bei jedem Schritte seiner Untersuchung aufhalten muß. Ist dieses Unbedingte ein Begriff oder eine Idee, ist es eine ursprüngliche nothwendige Idee der Vernunft, oder ein Erzeugniß der zügellosen Einbildungskraft, oder endlich ein Begriff, der wie mehrere andere täuschende Begriffe, aus einem empirischen Scheine der Sinnenerfahrung entsprungen ist? Diese Frage soll nach nothwen-

digen und allgemein gültigen Grundsätzen in einem Systeme der Philosophie beantwortet werden. Aber leider findet man bald, daß zu ihrer Beantwortung das, was erörtert werden soll, schon als gewiß und vorhanden vorausgesetzt wird. Man findet also das nur wieder, was man erst heimlich oder offenbarer Weise hingelegt hatte. Und zu ihrer vollendeten Beantwortung werden überdies nothwendige und allgemein gültige Grundsätze vorausgesetzt. Aber so setzt ein Unbedingtes das andere Unbedingte, und ein Allgemein gültiges das andere Allgemein gültige voraus. Und wie soll man nun aus diesem Zirkel, oder aus diesem Wech-

selbegriffe herauskommen, um nicht mit einer Voraussetzung aller Voraussetzungen anzufangen, oder eine Kette zu schmieden, die weder mit ihrem obersten noch untersten Gliede an etwas befestiget werden kann.

Wer findet nicht hierin den Grund von dem nothwendigen Schicksale eines jeden auch noch so vortrefflichen und scharfsinnig ausgedachten Systems! Unter den älteren das System des Cartesius, der nur scherzweise mit diesem Unbedingten zu verfahren schien, und dasselbe unter den materiellen Ideen der menschlichen Seele anheftete um ihm eben so scherzweise wieder ein reales Object geben, und durch eine

Eigenschaft desselben die Realität der äußern Sinnenwelt als ein Glaubensstück der Überzeugung des Menschen übergeben zu können — bis zu dem humanen und mathematischen Systeme des Spinoza, der das Bedingte und Unbedingte aus einem Punkte entstehen, und in eben demselben wieder seine Vernichtung finden ließ. Unter den neuern oder den neuesten Systemen finden wir ebenfalls dieses Schicksal bestätigt, von dem Systeme eines Bouterwek und Bardili an, die, wie Malebranche durch eine Gottheit dem menschlichen Geiste eine Außenwelt inspiriren, und in der Außenwelt den Ideen entsprechende Oscillationen oder Erscheinun-

gen hervorbringen laßen, bis zu Fichte und Schelling, deren letzterer gleich dem aus dem Grabe aufgestandenen Spinoza das Bedingte des Ichs und Nichtichs in der absoluten Identität sich verlieren, und aus eben derselben jene relativen Einheiten entspringen läßt. Also unter den Ältern und Neuern hatte kein System ein anderes Schicksal, als immer das frühere zu Grabe zu tragen, und bald wieder von einem spätern zu Grabe gesungen zu werden.

Was ist das Unbedingte oder Absolute? Zur Bestimmung und Erörterung dieses Begriffs oder dieser Idee wird, wie bei einer jeden geo-

graphischen oder geometrischen Ausmessung ein außer dem auszumessenden Gegenstande liegender Punkt oder ein allgemeiner Maaßstab erfordert. Nun wollen wir zwar nicht das berühren, wodurch sich diese philosophische Erörterung von der mathematischen und geometrischen Ausmessung unterscheidet, daß hier nemlich das auszumessende wirklich vorhanden, dort aber die Realität desselben mehr als einem Zweifel unterworfen ist. Wir hätten es also bei der Bestimmung des Absoluten wenigstens im Anfange nur mit einem eingebildeten Gegenstande oder einem imaginären Fokus zu thun. Aber dadurch erscheinen die Bemühungen der

Metaphysik in einem noch unvortheilhaftern Lichte, daß sie nicht einmal einen bestimmten Maaßstab oder festen Standpunkt hat, von welchem aus dieses Absolute auf eine gewisse und unabänderliche Art ausgemessen werden kann. Denn was sind die gepriesenen allgemein gültigen und nothwendigen Grundsätze, von denen jene Untersuchungen ausgehen müssen, oder welches ist der erste aller Begriffe, der ihnen zur Bestimmung des Unbedingten zum Grunde gelegt werden muß? Hier sehen wir die Metaphysik in der gefährlichsten Dialexe befangen, aus welcher sie sich noch nicht herausgefunden hat und nie wird herausfinden können. Nem-

lich indem sie das Unbedingte bestimmen und erörtern will, hat sie selbst keinen festen Punkt oder keinen allgemein gültigen Grundsatz, um die Realität oder Nichtrealität desselben zu beweisen. Und so fängt also eine jede Philosophie mit Prämissen an, deren jede immer höher liegt und allgemeiner ist, als die andere, aber keine die höchste und letzte ist, die ihre Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit in sich trägt.

Ich fürchte nicht, daß die neuern philosophischen Schulen mit ihren sogenannten Thatsachen, Postulaten, als allgemeingültig aufgestellten Grundsätzen oder mit ihren vermeintlich ersten Be-

griffen mir entgegen kommen und nach ihren apodictischen Aussprüchen einen von denselben zur Begründung der Philosophie aufdringen werden. Denn wer sieht nicht, daß jede von diesen Schulen mit ihren eigenen Blendwerken und Schatten spielt, und daß keine ihre aufgestellten Thatsachen des Bewußtseyns, ihre angenommenen Grundsätze, ihre Postulate als den einzigen und wahren Anfang der Philosophie zu begründen im Stande ist. Es ist wohl nicht nöthig, daß man die unsterblichen Meister dieser Schulen auf die oben angegebene Nothwendigkeit verweise, die in einem mathematischen Satz gekleidet folgendermaßen lautet: daß

nemlich zur Ausmessung eines Gegenstandes ein bestimmter außerhalb demselben liegender Punkt erfordert werde. Denn wo ist in dieser Rücksicht zur Bestimmung des Unbedingten als der blendenden Sonne der Philosophie ein solcher Begriff oder ein solches Princip vorhanden? Sie dürfen sich ja nur gleich bei dem Anfange ihrer Untersuchung über den bedenklichsten aller Fälle zu Rathe ziehen, wie sie die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, von der sie so viel sprechen, definiren und erklären wollen. Eine jede Schule nimmt nemlich diese Begriffe in dem Sinne, den das ganze System trägt, das sie eben aufzustellen bereit

ist, oder das sie schon der Mit- und Nachwelt als ein unvergängliches Werk übergeben hat. Und eine jede Schule erklärt also immer die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit nach einem andern und zwar ihrem eigenen Maaßstabe, und so streitet die eine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit der andern Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Der empirische Realist z. B. welcher von einer unerklärbaren aber doch unläugbaren Beziehung der Vorstellungen auf von ihnen unabhängige Gegenstände ausgehet, wird blos von einer solchen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit sprechen, wie sie bei uns Menschen als von einer

äußern

äußern Erfahrung abhängigen Wesen statt finden kann. Der gemeine Kantianer hingegen wird seine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit vor einer solchen Einschränkung zu bewahren suchen, indem er angeborne und unveränderliche Formen des Denkens annimmt. Und die Vertheidiger des neusten erfündnen Systems, das sich zur Auszeichnung den Namen Speculation giebt, wird eine solche Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit geltend zu machen suchen, unter der alles, Gott nicht weniger wie der Mensch, stehet und sich beuget.

Wo ist also nun das Criterium, diese Voraussetzung aller Voransse-

zungen, die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, nach einem unabänderlichen Maaßstabe zu bestimmen. Bei einem jeden Versuche einer solchen Bestimmung werden die Weltweisen die Gefahr nicht übersehen, sich mit einer geschwungenen Kreislinie vergleichen zu müssen, die bei aller Centrifugalkraft sich doch immer nur um sich herumbewegt. Wollen wir aber vielleicht erst, ehe wir diesen abstrackten und transscendentalen Begriff der Nothwendigkeit, der nur als Gefühl in der Überzeugung immanent zu seyn scheinet, zu erörtern wagen, mit einem niedern Begriffe, welcher dem Menschen so nahe liegt, und den er daher am

besten kennen muß, mit dem Begriffe der Erfahrung anfangen; so belehrt uns wieder die flüchtigste Übersicht jener Systeme, daß jedes in der Bestimmung dieses Begriffs von dem andern abweicht, und jedes daher eben wegen dieser ihm eigenthümlichen Bestimmung einen eignen Namen, des idealistischen, realistischen oder kantischen Systems trägt.

Soll also, dieses ist das Resultat des bisher gesagten, ausgemacht werden, was das Absolute ist; so müssen wir einen Standpunkt oder Begriff haben, mit welchem wir dieses Absolute erreichen können. Um nun aber die Gewißheit dieses Standpunktes und des Begriffs, welcher

zur Grundlage des Systems dienen soll, zu zeigen, muß wieder ein anderer Begriff zur Begründung des erstern aufgesucht werden, und so immer rückwärts ins Höhere fort. Es ist hier nichts damit ausgerichtet, daß der niedere Begriff durch einen höhern oder allgemeinern begründet wird. Denn dieser höhere verlangt ebenfalls wieder seine Begründung. Und dieses wäre eben so viel, als wenn man, um zu zeigen, daß der Standpunkt, den man bei einer geometrischen Ausmessung genommen hätte, der sichere und wahre wäre, einige Schritte sich von demselben entfernte und auf denselben zeigend ausriefe: „Sehet, das ist der

„wahre und einzig nothwendige „Standpunkt.“ Es liegt diesem Verfahren, welches in der Philosophie mehr als zu gewöhnlich ist, die Täuschung zum Grunde, daß man den größern Zirkel, den man um sich und den kleinern Zirkel herumgezogen hat, vergißt und nicht überlegt, daß man nur um einige Schritte den kleinern Zirkel erweitert oder vergrößert habe.

Noch weniger aber kann das bisher eben so übliche Verfahren, einander zu widerlegen und auf diese Art den gewählten Standpunkt als den einzigen und wahren zu bewähren, philosophischer Weise, wo es um Wahrheit und nicht um scheinbare Widerlegung zu thun ist, ge-

billiget werden. Denn indem man von seinem Standpunkte das Princip oder den Standpunkt eines andern Systems widerlegt hat, glaubt man eben dadurch das seinige als das gewisse und wahre bewiesen zu haben. Man bedenkt aber nicht, daß das entgegengesetzte System von seinem Standpunkte aus, uns eben so meisterhaft widerlegen und seinen Standpunkt als den einzigen philosophischen anrühmen kann. Soll hier also ausgemacht werden, wer Recht hat, so muß ein Dritter von jenen verschiedener Standpunkt aufgesucht werden. Und wo soll dieser dritte, und um diesen zu bewähren, der vierte, fünfte, sechste, bis das Ab-

solute oder das Princip aller Principe gefunden ist, herkommen? Wenn also z. B. der Realist nach seinem Begriffe der Erfahrung den Idealisten, und der gemeine Kantianer nach seinen angenommenen Denkformen wieder den Realisten widerlegt; wo bleibt hier das entscheidende Merkmal, welche von diesen Partheien Recht habe. Denn eine jede vertheidiget ja nur ihr System nach ihrem Systeme und widerlegt das entgegengesetzte ebenfalls nach ihrem Systeme, — welche Widerlegung sich aber endlich in nichts weiter als in den ganz klaren Satz auflösen läßt, nemlich: „mein System ist nicht „das deinige;“ oder: „ich bin

„nicht du, und du bist nicht „ich."

Wir können füglich drei Standpunkte unterscheiden, nach welchen sich die philosophischen Partheien von einander abgesondert und die Systeme zugleich einen verschiedenen Zeitgeist erhalten haben. Erstlich unterscheiden wir das Philosophiren über das Absolute nach Begriffen, zweytens das Philosophiren über diese Begriffe, um durch diese vorläufige kritische Anstalt gleichsam einen sichern Übergang zum Unbedingten zu finden, und endlich drittens das Auflösen dieser Begriffe in den lebendigen Geist, der sie und das Philosophiren

erzeugt. Die Systeme der erstern Art könnte man mit den in der physischen Welt anschießenden Feuchtigkeiten und Kristallisationen; die der zweiten mit den mechanischen Zerlegungen dieser kristallischen Producte, und endlich die der dritten Art mit den chemischen Prozessen und Auflösungen vergleichen.

Die ältern philosophischen Schulen, von Cartesius an bis auf Leibnitz, scheinen alle, so sehr sie sich auch an Geist unterscheiden, doch darin überein zu kommen, daß sie bloß nach Begriffen, aber nicht über diese Begriffe philosophiren. Sie setzen die Wahrheit der Logik und der Begriffe des menschlichen Denkens vor-

aus, und überlaßen es einem künftigen Zeitalter mit einer Scepsis, die an der Wahrheit des Denkens selbst zweifelt, die Philosophie anzufangen. Das System des Cartesius hat seinem Geiste nach, der dasselbe hervorgebracht hat, mehr Werth, als alle die Sätze welche es als System bilden und vor andern Systemen auszeichnen. Dieser Geist ist der Zweifel, ob auch wohl irgend wo Wahrheit und Zuverläßigkeit zu finden sey, und dies angewandt auf das menschliche Daseyn; ob die äußere Sinnenwelt und der Mensch selbst als eine äußere Erscheinung eine von den Vorstellungen unabhängige Realität habe. Dieser Ernst

des Scepticismus geht aber bald, wie ich mir sonst die Möglichkeit dieses Systems nicht erklären kann, in Scherz oder zu einer im Scherz ersonnenen Hypothese über. Denn der Weltweise, der mit einem solchen Zweifel seine Philosophie anfing, konnte unmöglich im Ernste mit der Art und Weise, wie er Wahrheit und Realität für die äußere Sinnenwelt hervorlockt, zufrieden seyn. Das „cogito ergo sum" ist die schwache Stütze, auf welcher die Cartesische Philosophie ruhet, und zugleich der Anfangspunkt, in welchem der Ernst dieser Philosophie zum Scherze übergehet. Ich finde in mir die Idee von einem Unendlichen, so heißt die-

ser scherzhafte Schluß, ich als endliches Wesen kann mir diese Idee nicht selbst gegeben haben, also muß sie von einem unendlichen Wesen herstammen und meinem Geiste von ihm eingepflanzt worden seyn; dieses unendliche Wesen ist aber das vollkommenste und zugleich ein wahrhaftiges Wesen, es kann also nicht täuschen, es muß also auch die äußere Sinnenwelt Realität haben, weil sonst dieses unendliche Wesen mich und sich selbst belügen würde. Wer findet nicht in diesem Schluße den Spott, den Cartesius mit seiner eignen Gedankenreihe trieb, und den letzten Streich der Verzweiflung, wodurch er die Philosophie retten wollte,

womit er sie zugleich aber dem Mitleiden des unbefangenen Denkers Preis gab.

Malebranche hatte Glauben und Imagination genug, um auf dem Systeme des Cartesius fortzubauen, und was in demselben fehlte, auf eine wundervolle Weise zu ergänzen. Denn die ungeheuere Lücke welche in demselben zwischen der Sinnenwelt und den Ideen blieb, wurde hier durch ein Wesen ausgefüllt, das zwischen beiden in die Mitte trat und das gegenseitige außerdem unbegreifliche Einwirken vermittelte. So kamen also nun, wie auf den ältern Theatern, Maschinen auf die Weltbühne, aus welchen

Götter hervorsprangen, um die unzusammenhängende Reihe der geistigen und körperlichen Welt zu verknüpfen.

Der große Geist Spinozas, groß in dem ganzen Gedankengange der in seinem Systeme herrscht, konnte mit einer so gewaltsamen und zugleich getrennten oder zerrissenen Verbindung, die in dem Systeme seiner Vorgänger lag, nicht zufrieden seyn. Er knüpfte also alles in dem Einen und Allen zusammen. Und ist irgend ein System, das auch der spätesten Nachwelt in seiner Annäherung zum gemeinen Menschenleben und in seiner Consequenz Bewunderung abnöthigen kann, so ist es dieses.

Leibnitz, der sein System in der Monadologie und vorher bestimmten Harmonie mehr angedeutet, als ausgeführt zu haben scheint, brachte durch seine Monas eine Idee an das Licht, die von ihrem Geiste entkleidet in einem unphilosophischen Zeitalter theils zu Mißbräuchen und Systemen, von denen man in jener Idee nichts ahnden konnte, theils aber auch vielleicht in einem einzelnen geistreichen Kopfe zu einem sogenannten kritischen Systeme Veranlaßung geben konnte. Zu jenen Verirrungen und falschen Auslegungen der Monadologie und vorher bestimmten Harmonie rechne ich nemlich, daß ihre Anhänger immer noch

im Ernste meinen, Leibnitz habe außer den Monaden eine für sich bestehende reale Sinnenwelt statuiret. Was aber den Geist des Systems betrifft, der, wie ich sagte, sich in einem glücklichen Kopfe zu einem kritischen Systeme entwickeln konnte; so ist es die subjective Ansicht des Philosophirens, zu welcher es gleichsam die erste Vorbereitung liefert.

So ging also bis auf Leibnitzen das Philosophiren nach Begriffen seinen ruhigen Gang fort, bis durch das Kantische System veranlaßt, unglücklicher Weise das Philosophiren über Begriffe anfing. Wenn man dort die abweichenden Gestalten in den Ansetzungen und

Kristallisationen zu bewundern hat; so hat man nun nicht weniger Ursache, in den neuern Systemen über die vielfältige Zersetzung und mechanische Zergliederung zu staunen. Dort bewundert man die Kristallisation in ihrer ganzen Bildung, hier in ihren auseinander gelegten und zergliederten Theilen.

Vorher hatte man ganz ruhig und ohne zu bestimmen, was das Denken sey, das Verhältniß des Bedingten zum Unbedingten in verschiedenen Arten und Formen angegeben. Was aber das Bedingte und Unbedingte sey? auf eine solche Untersuchung hatte man sich nicht eingelassen. Jetzt traten also neue Nachfor-

schungen ein, und so fingen die analysirenden Erörterungen des menschlichen Vorstellungsvermögens an.

Die gemeinen Kantianer, die wir hier von denjenigen, die den Geist des Kantischen Systems gefaßt haben, unterscheiden müssen, fanden ohngefähr folgende Merkwürdigkeiten in der Kritik des Königsberger Lehrers.

Die Seele oder das menschliche Gemüth hat eine eigenthümliche Natur, und diese bestehet in a priori gegebenen Formen und Gesetzen des Denkens. Diese Formen bilden den Verstand. Ferner besteht die eigenthümliche Natur des Subjects in eben so a priori gegebenen Formen

der Sinnlichkeit, nemlich in Raum und Zeit. Nach diesen Formen denkt also der Mensch und schaut an. In ihnen liegen schon vor aller Erfahrung die Bestimmungen und Gesetze der Erfahrung vorbereitet, oder diese Formen des Denkens und Anschauens gehen aller Erfahrung der Zeit nach voraus und werden durch einen materiellen a posteriori gegebenen Stoff der Dinge an sich entwickelt. Die Erfahrung als ein System von Dingen an sich ist aber gar nicht erkennbar. Denn ob es gleich eine solche Erfahrung an sich oder einen objectiven Stoff des Denkens giebt, so ist er doch nach jenen Formen, die ihn überkleiden, nicht zu erkennen.

Dieses äußere für sich bestehende Ganze von Dingen vermittelt nur durch Affection oder Berührung die Anwendung des Denkens und Anschauens. Diese Affection ist nemlich etwas von dem materiellen Stoffe auf den Menschen ausströmendes. Diese Sinnenwelt oder diese objective Erfahrung an sich wird nun mit dem Namen a posteriori, und jene dem menschlichen Gemüthe eigenthümliche Natur nebst allen ihren eigenthümlichen Formen mit dem Namen a priori bezeichnet. Jenes heißt auch das objective, dieses das subjective, jenes hat das Merkmal des Zufälligen, dieses das Merkmal des Nothwendigen und Allgemein-

gültigen. Das Nothwendige und Allgemeingültige ist dasjenige, was der Zeit nach der äußern Erfahrung und aller Objectivität vorausgeht; das Zufällige hingegen dasjenige, was erst durch diese Erfahrung an sich gegeben wird. Mit diesen Formen des Denkens und Anschauens kann nun kein Mensch, wenn er nicht transscendent werden will, über das Feld der Erfahrung hinaus; denn weil in diesem übersinnlichen Reiche kein materieller Stoff vorhanden ist, so ist für ihn blos die Erfahrung, an der er wie an einem Nagel seine Denk- und Anschauungsformen anhängen kann, das einzige erkennbare.

So ist denn die Ansicht des Kantischen Systems in den sogenannten Kantianern beschaffen, und wer sollte sich nicht verwundern, auch in demjenigen beschaffen, der erst in seinem Aenesidemus verstehen zu geben schien, daß er Kanten verstehe, aber zuletzt in seiner Theorie der theoretischen Philosophie deutlich genug zu verstehen gegeben hat, daß er ihn nicht verstehe. Es giebt nemlich zweierlei Arten, aus welchen man deutlich siehet, daß die gemeinen Kantianer Kanten nicht verstanden haben: erstlich die directe Art, wie sich die Anhänger und Freunde Kants für ihn erklären, sein System commentiren und

interpretiren. Zu diesen gehört z. B. Reinhold, wie er es in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens interpretirte, und ganz neuerlich wieder durch Bardili hat auflegen lassen. Zweitens die indirecte Art, wie sich nemlich die Feinde Kants, z. B. Schulze, gegen ihn erklären.

Nach jener oben angegebenen gemeinen Ansicht des Kantischen Systems, von der ich Zeile vor Zeile aus der Schulzischen Kritik der theoretischen Philosophie Belege finden kann, zeigen sich freilich mehrere Schwierigkeiten, welche den unbefangenen Denker, der nicht sogleich wie der Hausgenosse Kants

alle Bedenklichkeiten bei Seite legt oder auch wohl übersieht, in Verlegenheit setzen müssen. Wenn nemlich Kant so viel von der Transscendenz und von der Vorsicht gegen dieselbe spricht; widerspricht er nicht selbst dieser Regel, so sagt der gemeine Gegner desselben, wenn er von einer eigenthümlichen Natur des Subjects, von einem empirischen Stoffe an sich, und von Noumenen spricht, von welchem allem doch gar nichts erkennbar ist! Raum und Zeit sollen a priori gegebene Formen seyn und der Erfahrung vorausgehen, weil sonst kein Außer- und Nebeneinander bemerkbar wäre. Aber belehrt und über-

zeugt denn nicht einen jeden die Erfahrung und sein Bewußtseyn, daß die Vorstellung des Raumes nur erst nach der Wahrnehmung des Nacheinander entstehet, oder wenigstens beides in einem untheilbaren Momente zugleich wahrgenommen wird. Also ist ja diese Kantische Lehre eine bloße Hypothese. Ferner, wenn Kant von einer eigenthümlichen Natur des Subjects, von a priori gegebenen Formen spricht, so muß er doch, welches das Hauptstück einer gründlichen Philosophie ist, begreiflich machen, wie diese Formen gegeben sind oder entstehen. Allein auch hier läßt er uns im Dunkeln. Und diese und ähnliche Fragen, deren es noch eine

große Menge in jenem Schulzischen Werke giebt, entspringen nun aus dieser gemeinen dogmatischen Ansicht der Kritik, und geben leider, welches der Verfasser gerade durch seine Kritik verhüten wollte, zu neuen Systemen Veranlaßung.

Schulze, dem freilich weder diese von ihm selbst verschuldete, falsche, Deutung der Kantischen Philosophie, noch irgend ein anderes System Befriedigung geben konnte, findet nun in einer leichten Scepsis, die sich auf das empirische unerklärbare Datum stützt, daß Subject und Object bei dem Anschauen zugleich vorhanden sind, seine endliche Beruhigung. Nach diesem Datum ist es nemlich, wie er

sagt, anmaßend und widersinnig, das Subject aus dem Objecte, oder dieses aus jenem abzuleiten. Wir werden, wenn wir unten von dem eigentlichen Verdienste Kants um die Metaphysik sprechen, noch einiges über diese Mißverständnisse der Kantischen Kritik erinnern müssen.

Reinhold, als ein ehemaliger Freund Kants, fand, wie er in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens erzählt, im Traume die Kantische Theorie der Categorien bestätiget, und überdies in demselben den Commentar, warum gerade zwölf Categorien und nicht mehr oder weniger sind. Überdies fand er auch, aber nicht im Schlafe, sondern im

Wachen, daß die Sinnenwelt der menschlichen Receptivität einen Stoff geben müsse, welcher in die a priori gegebenen Formen gekleidet, endlich in die Ruhestellen der Seele einwandere.

Bardili, ein zweiter Analist wie Reinhold, ist in seinen Feierstunden, bei einem kurzen Aufenthalte auf dem Lande, unvermuthet und ohne daß er es sich versah, dem ganzen Operationsgeschäfte des Denkens auf die Spur gekommen. Er hat nemlich auf einmal gefunden, welcher großen unverzeihlichen Fehler sich alle Kantischen Logiken, und diese Fehler kommen zwar alle auf die Rechnung der

Kantischen Kritik, schuldig gemacht, und wie man es anfangen müsse, um das Denken durch das Denken in seiner Anwendung ohne Fehlschlüße kennen zu lernen.

Dieses System ist in seinem Umrisse folgendes. Das Denken ist das Setzen eines als eins durch eins und in einem, oder das Setzen eines a als a in a und durch a. Das Denken ist also etwas Absolutes, Einfaches und ohne allen Anfang. Soll es aber zur Anwendung kommen; so muß ein c oder ein Stoff gegeben seyn, welcher das Denken aufnimmt. Das angewandte Denken ist also ein a + c. Dieses c oder dieser Stoff als ein Mannigfaltiges

kann aber nicht ins Denken aufgenommen, sondern muß vielmehr wenn ein Denken bleiben soll, vertilgt werden. Es muß also, wenn dieser Stoff als ein Object gedacht werden soll, und dieser Stoff wird, wie gesagt, im Denken vertilgt, an ihm eine Form haften, die nun unvertilgbar ist, weil eine Form durch die andere, nemlich durchs Denken nicht vertilgt werden kann. Das Denken des Stoffs mittelst dieser Form ist also statt des a + c, indem der Stoff vertilgt worden ist, ein a + b. Dieses b oder diese Form ist das Außereinander. Dieses als ein unveränderlicher modus generalis muß aber nothwendig in zwei unverän-

derliche modus speciales zerfallen, wenn, wie es geschieht und geschehen muß, die Vorstellung als innere Handlung von dem vorgestellten oder gedachten Etwas unterschieden werden soll. Daß Außereinander theilt sich also in ein Nacheinander als der modus specialis für die Vorstellungen, und in ein Nebeneinander als der modus specialis für das Vorgestellte. Der Gedanke von jenem Nacheinander ist die Zeit, und der Gedanke von diesem Nebeneinander der Raum. Das angewandte Denken oder das gedachte Object ist also ein a + b, und wenn dieses Object als ein gedachtes Etwas vorgestellt werden soll, wo also

von dem b abstrahiret werden muß, ein $a + b - b$. In diesem Nacheinander und Nebeneinander liegen nun zugleich die besondern Bestimmungen für jede einzelne Vorstellung und jedes einzelne besondere Object. Denn da in demselben nicht etwa wie im Denken ein a als a in a und durch a gegeben ist; so liegt der Grund schon in diesen allgemeinen Formen selbst, daß eine jede Vorstellung eine besondere Vorstellung, und ein jedes Vorgestellte ein besonderes Vorgestellte seyn muß. Ein solches gedachte einzelne Object ist nun ein $a + b - b + b$. In diesem letztern b oder dem einzelnen besondern Objecte ist ebenfalls der

Stoff

Stoff vertilgt worden und nur die Form wird vorgestellt. Es kann aber auch nicht zu einer Anwendung des Denkens kommen, ohne einen innern animalischen Impuls. Dieser Impuls entsteht durch den Stoff des animalischen Bewußtseyns. Dieser Stoff muß aber, wie ein jeder Stoff überhaupt, wenn es zum Denken kommen soll, ebenfalls vertilgt werden, und dieser innere Impuls ist also ein minus des Stoffs, oder er zeigt sich als ein Entbehren, als ein Trieb, welcher Befriedigung fordert. Soll nun dieses Gefühl des Entbehrens gestillt werden; so muß wieder ein äußerer Impuls da seyn, welcher das innere animalische Be-

wußtseyn ausfüllt. Und so entstehet ein Ich, welches nichts anders ist, als das formelle mit dem animalischen Leben concrescirte individuelle Bewußtseyn. Diese empirische Concrescenz ist das Lebensgefühl mit seinen Neigungen, Trieben, Empfindungen, u. s. w. Aus diesem Ich laßen sich nun leicht, sagt Bardili, die Fichteschen reinen Thätigkeiten ableiten, zugleich aber auch zeigen, daß es nicht reine Thätigkeiten sind, da das Denken als Denken etwas einfaches, und nur ein unendlichmal wiederholbares a ist; das Ich aber die aus dem animalischen Leben und dem Denken concrescirte Individualität bezeichnet. Eben so wenig sind

auch die Kantischen Categorien reine Formen, mit denen das Ich gleichsam als mit eben so viel gestalteten Armen in die Welt hinausgreift. Denn das Denken ist ein absolut einfaches, und Kant, der sich als Kritiker des Denkens aufwirft, verkennt es in seinem ersten Princip, indem er es in so viele verschiedene Mannigfaltigkeiten theilet. Die Categorien sind blos empirische Hineinbildungen des Menschen in die Welt, die sich nach der Materiatur des Stoffs erweitern und zusammenziehen laßen. Denn so ist z. B. die Allheit ein Begriff, der für eine Wahrnehmung eben so gut gilt, wie für mehrere und noch mehrere Wahr-

nehmungen. Das Denken hat also nicht wie Kant will, eine Quantität, Qualität, Modalität, und Relation. Die Formel a + b — b + b ist also nach Bardili die Formel für das angewandte Denken, unter welcher sich jedes einzelne gedachte Object darstellen muß. Hierdurch entsteht Organismus und Mechanismus in der Natur. Denn dieses beides ist nichts anders als eine verschiedene objective Darstellung jener Formel. Je nachdem nun die einzelnen Theile jener Formel bei dem angewandten Denken in das reine Bewußtseyn treten; je nachdem bildet sich auch eine Stufenleiter von der schlafenden bis zur denkenden

Monas. Wenn also Vaucanson durch seine Automaten die geistigen, schlafenden, träumenden oder denkenden Monaden zu Maschinen zu machen schien; so bringt Bardili durch seine Buchstabenformel Geist und Leben in die Natur. Und wie er aus Mitleiden für die Pferdenaturen, das Pferd auch Antheil an dem räumlichen Anschauen nehmen läßt; so haben auch die Pflanzen gegen ihre üppig oder karg aufgewachsenen Sprößlinge eben so väterliche und mütterliche Empfindungen, wie der Mensch gegen seine Kinder. „Allerdings „(s. Bardili Grundriß der ersten Logik) möchte man meinen, „der Anblick der Thiere hätte diese

„neuesten Weltweisen bereits über-
„zeugen müssen, daß das Neben-
„und Nacheinander vorgestellt
„werden nicht allein im Men-
„schen-Ich liegen könne, sondern
„bereits dem Bewußtseyn in einem
„animalischen Leben, mithin auch
„dem Pferde-Ich, wie ich zu mei-
„ner Verwunderung so eben erst an
„einem derselben bemerkte, anhän-
„gen müsse.“ Ferner: „Sollte mich
„dies nicht zu dem herzerhebenden
„Gedanken berechtigen, daß die Em-
„pfindungen, die ein Object als Ob-
„ject im Leben überhaupt an und
„für sich haben muß, nebst den Em-
„pfindungen, welche nothwendig da-
„mit zusammenhängen, also die Em-

„pfindungen des Vaters, der Mut-
„ter und des Kindes auch der
„Pflanze nicht versagt seyn, un-
„erachtet sie dieselbe in keine Vor-
„stellungen trennen, sie nicht für sich
„selbst als Individuum genießen,
„aber dennoch genießen könnte?"
Die unterste schlafende Monas ist
also die lebendige oder verlebendigte
Zahlformel des angewandten Den-
kens. Aber der materielle Stoff wird
in dieser Monas nicht in dem Grade
vertilgt, daß diese Formel oder ein
Theil derselben ins Bewußtseyn kä-
me. Daher ist diese Monas wohl
für andere, aber nicht für sich, noch
sind auch andere Objecte für sie da.
Hierinnen besteht nun das Pflanzen-

leben oder das bloße thierische Gefühl. In der träumenden Monas tritt aber der letztere Theil jener Formel ins Bewußtseyn. Also Objecte sind für sie da, aber sie ist noch nicht für sich selbst da. Hier hat das thierische Leben seine Region. In der denkenden Monas oder dem Menschen tritt endlich das $a + b - b + b$ ins Bewußtseyn, und hier dominiret nun vollendet das a über den animalischen Lebens-Impuls und über die äußern Sinneneindrücke, und so hat der Mensch von seinem Denken selbst Bewußtseyn. Dieses reine Denken ist nun ein Seyn, und in diesem und durch dieses Seyn offenbaret sich die Gottheit. Und Kant

begehet also auch hier wieder den gröbsten aller Fehlschlüsse, wenn er von einem Daseyn Gottes spricht; da doch dieses Daseyn als ein mit Materiatur versehener Begriff blos von sinnlichen Gegenständen gilt.

Wir wollen bei einer kurzen Censur dieses Systems von dem leztern anfangen, und Herrn Bardili fragen, woher er denn weiß, daß reines Denken und Seyn eins ist? Wenn Cartesius von der Idee des Unendlichen in dem menschlichen Geiste im Ernst oder Scherz auf das Daseyn eines höchsten Wesens schloß, so ist dieser Bardilische Schluß in der That nicht viel gründlicher, und wir wissen kaum, ob er im Scherz

oder Ernst diesen Schluß gemacht habe. Doch dieses letztere läßt sich, nicht zum Vortheil des Verfassers, aus seinen Worten und Begriffen errathen, wie er von der Manifestation des Ur-Wesens spricht. Diese Manifestation soll nemlich in dem Denken als dem absoluten und wahren Seyn geschehen. So stehen wir aber nach diesen Stufen, aus welchen Bardili eine Leiter bis zum Himmel gebauet hat, am Ende dieses Baues, und blicken in die leere Luft. Das System dieses Verfassers hat daher ein gleiches Schicksal mit jedem andern Systeme, daß es mit einer Voraussetzung anfängt, die ohnstreitig unter allen unerwie-

senen Prämissen die unbewiesenste ist. Er geht nemlich unmittelbar von einem Denken als etwas Einfachem und Absolutem aus, und läßt demselben, wenn es zur Anwendung kommt, einen Stoff geben. Woher weiß denn aber der Verfasser, daß es einen solchen realen Unterschied zwischen dem reinen und angewandten Denken giebt; woher weiß er, daß dieser Unterschied so gewiß und in sich selbst nothwendig ist, daß er nicht bezweifelt werden kann, und also keines Beweises bedarf. Will der Verfasser antworten, daß dieser Unterschied in dem Bewußtseyn eines jeden Menschen als Thatsache gegeben sey; so wollen wir hier

zwar nicht auf die nähere Bestimmung des Worts Thatsache dringen, sondern dieses Factum einräumen; aber nun zugleich auch fragen, welches Recht er habe, auf das, was vielleicht bloß eine subjective Art des Vorstellens ist, als einen objectiven und allgemein gültigen Grund sein Philosophiren zu gründen. Denn auch der Idealist wird, unbeschadet seines Systems, diese Thatsache zugestehen, und doch die wahre Objectivität eines Stoffs, der zum Denken gegeben werden müsse, also die Bardilische Anwendung des Denkens in Anspruch nehmen. Herr Bardili philosophirt also, wie ich schon bemerkt habe, immer nach seinem einmal gefaßten

Standpunkte. Dieser Standpunkt kann sich aber nicht als den wahren beweisen, sondern es gehört eine andere Stelle außerhalb desselben dazu, um zu beurtheilen, ob er der richtige oder unrichtige ist. In Leibnitzen war es ein geistreicher Gedanke, um durch seine Monas nicht alles zu beschränken, sondern für eine mögliche Welt von unendlich andern Monaden Platz zu laßen, auf den Unterschied der Dunkelheit, Klarheit und Deutlichkeit, der im Vorstellen liegt, und also auf die Möglichkeit einer endlosen Zahl von Monaden, die sich nach diesen Graden des Vorstellens unterscheiden können, aufmerksam zu machen. Aber

was er als Möglichkeit hinwarf, das faßt nun Bardili im dogmatischen Sinne auf, und rubricirt so schlafende, träumende und denkende Monaden, und meint im Ernste dadurch der Wahrheit auf die Spur gekommen zu seyn. So herrscht also in diesem Systeme der gröbste Dogmatismus. Und es ist wohl keinem, seit Reinholden, in dem Grade begegnet, sich und sein Denken zu verkennen, als Herrn Bardili, der durch seine Gedankenformeln, Wunder welche große und herrliche Welt außer sich zusammengesetzt hat!

Die Logik, sagt Bouterwek in seiner Apodiktik, in welcher er ein neues System aufstellt, kann sich selbst

nicht beweisen. Denn ihr höchster Satz des Widerspruchs setzt selbst wieder zu seinem Beweise einen höhern und allgemeinern Satz voraus. Und so ist es auch mit aller Philosophie beschaffen, die von Begriffen ausgehet, und in Begriffen fortschreitet. Denn Definitionen, Demonstrationen u. s. w. sind nur Analysen des Begriffs, und setzen also immer eine höhere Begründung voraus. So kann also die Logik, wenn sie den Schein von der Wahrheit unterscheiden will, kein Criterium dieses Unterschiedes angeben; sondern sie muß es = x voraussetzen; sie selbst schwebt aber als eine nicht begründete Wissenschaft in der Luft.

Der Zweck aller Philosophie ist, das Reale aufzufinden, wodurch das Seyn von dem Scheinen geschieden wird. Nun muß jeder zugestehen, daß das Vorstellungs- Denk- und Empfindungsvermögen sich auf ein solches Etwas oder Reales beziehet. Dieses Etwas ist also nicht aus dem Vorstellungs- Denk- und Empfindungsvermögen abzuleiten. Dieses Etwas = x ist das Vorausgesetzte. Es frägt sich aber, ist dieses Etwas nicht blos eine Idee oder eine leere Voraussetzung? Denn darin kommt selbst der Sceptiker und der Idealist mit dem Realisten überein, daß sie die Idee von einem Absoluten und Realen zugestehen. Der Sceptiker

und

und der Idealist ist nun durch keinen Schluß, der in Begriffen geführt wird, und durch keine direkte Demonstration zu überzeugen, daß das Absolute mehr, als Idee ist; sondern nur indirect, wenn man ihn auf den Punkt führt, daß er entweder das Reale außer der Idee zugestehen, oder sich selbst für ein Nichts, und seine Vernunft also für Unvernunft halten muß. Wenn er zu dem letztern Lust hat, so mag er es; so ist aber auch nicht mit ihm zu streiten. Woher also die Idee des Absoluten, und was ist das Absolute? Dieses Absolute als Idee ist nichts anders, als das Reale außer der Idee, worauf sich das Wissen beziehet. Wenn

wir also nicht Lust haben, uns selbst für ein absolutes Nichts zu halten, so gilt die letzte Entscheidung, daß ein absolutes Erkenntnißvermögen da ist, in welchem das Absolute und das Reale eins ist. Durch Reflexion und Determination verdoppelt sich dieses Reale auf eine unerklärbare Weise in Subject und Object. Die Vorstellung ist nichts anders, als die Beziehung zwischen diesem Subjecte und Objecte; also eine Relation, aber an sich nichts. Wenn also Fichte das Object aus dem Subjecte, oder der Realist dieses aus jenem ableitet; so verfahren beide unrecht und fangen mit einer leeren Voraussetzung an. Denn Object und Subject

ist zugleich da, und keins ist ohne das andere, oder keins früher als das andere. Mit den Vorstellungen entsteht die Pluralität der Objecte, die ebenfalls nicht weiter zu erklären ist, und mit ihnen zugleich die Sinnlichkeit, die auch in dem absoluten Erkenntnißvermögen ihren Grund hat. Die Pluralität der Vorstellungen und der Objecte entstehet durch die secundäre Reflexion und Determination. Das Wissen ist also höher als das Denken. Denn um zu wissen, daß ich denke, muß ich schon wissen. Das Ich entstehet erst, indem sich das Subject von den Objecten losreißt, von ihnen abstrahiret und sich als Singular darstellt; da es sich zugleich

dadurch idealisch von andern Geisterarten unterscheidet. Also ich denke, heißt so viel, als ich abstrahire von den Objecten und zugleich von mehrern andern Denkmöglichkeiten oder Geisterarten. Aus dem Wissen entsteht die reine Nothwendigkeit, nemlich ich bin an ein Object gebunden: aus dem Denken die reine Möglichkeit, nemlich ich kann von meiner Denkweise abstrahiren. Diese reine Möglichkeit und Nothwendigkeit gehet allen Categorien voraus. Die Categorien sind nicht reine a priori gegebene Formen, sondern Formen, die sich schon auf eine Pluralität der Objecte beziehen. Sie entstehen durch secundäre Reflexion, indem diese und

die Determination die Pluralität der Objecte nach dem Singular und der Einfachheit des Ichs zu identificiren und vereinfachen strebt. Das Gesetz der Identität und der Ähnlichkeit, des Widerspruchs und der Verschiedenheit sind daher die höchsten Gesetze der secundären Reflexion. Es ist also wiederum eine unphilosophische Voraussetzung, von reinen Formen des Denkens zu sprechen, die die eigenthümliche Natur des Subjects ausmachen sollen. Die absolute Realität ist aber praktisch nichts anders, als Virtualität oder die lebendige Kraft, die ebenfalls durch Begriffe nicht demonstrirt werden kann; sondern die jeder in sich selbst finden

muß, wie er sich in der absoluten Realität findet. Diese Virtualität verbindet das Ich mit dem absoluten Erkenntnißvermögen. Denn ohne eine solche Verbindung ist das Ich und seine ganze Freiheit nichts. Diese Virtualität zerfällt aber bei uns endlichen Wesen in Kraft und Gegenkraft (Subject und Object), und keins von ihnen ist ohne das andere denkbar. Also von an sich bestehenden Kräften ist gar nicht zu sprechen. Die reine Möglichkeit ist praktisch die Freiheit, und die reine Nothwendigkeit sind praktisch die Leidenschaften oder der sinnliche Impuls. Das Ich, indem es von den Objecten abstrahirt, denkt zugleich andere prak-

tische Wesen idealisch. Und daher entstehet das idealische Sollen; nemlich, ich soll alle als meines gleichen behandeln. Dieses Sollen entspringt aus der praktischen reinen Möglichkeit und der ihr entgegenstehenden praktischen Nothwendigkeit. Freiheit ist ohne Nothwendigkeit gar nicht denkbar. Der Glaube an Gott ist der Glaube an eine endliche Vereinigung des Guten mit dem Angenehmen.

Es ist gewiß in keinem Systeme das Bestreben der Vernunft, das Unbedingte zu finden, so laut ausgesprochen, als in dem dieses scharfsinnigen Verfassers. Aber auch dieses theilt mit seinen vorhergegan-

genen und nachfolgenden das Schicksal, mit Voraussetzungen anzufangen und überdies noch mit Voraussetzungen zu endigen. Wenn es überhaupt für ein neues System kein günstiges Zeichen ist, wenn es mit älteren Systemen nicht allein dem Gedankengange, sondern auch größtentheils dem Inhalte nach zusammentrifft; so dürfte schon in dieser Rücksicht jenes System nicht allein auf Neuheit, sondern auch auf Wahrheit, da es das ältere System selbst für falsch erkennt, Verzicht thun müssen. Denn wer bemerkt nicht die Ähnlichkeit zwischen diesem Systeme in seinem Anfange mit dem Cartesischen, und in seinen Resultaten

mit dem des Malebranche. Cartesius schließt von der Idee des Unendlichen in dem Menschen auf ein unendliches Wesen außer der Idee. Bouterwek folgert indirecte eben so aus der Idee dieses Unbedingten auf eine ihr entsprechende Realität. Malebranche vermittelt die Harmonie zwischen den Ideen und der Körperwelt durch ein höchstes Wesen; und so läßt auch Bouterwek Subject und Object, und die Relationen zwischen beiden, aus einem absoluten Erkenntnißvermögen entstehen. Daß in diesen gegenseitigen Systemen das Unbedingte unter verschiedenen Namen auftritt, trägt nichts dazu bei, um eine reelle Ver-

schiedenheit zwischen ihnen hervorzubringen. — Der Verfasser fixiret seinen Standpunkt nach einen willkührlich angenommenen oder imaginären Fokus des Absoluten. „Es ist „eine Idee von dem Absoluten vor„handen, dieser Idee muß eine ob„jective Realität entsprechen. Dieses „Absolute als Idee und Realität ist „nun das absolute Erkenntnißvermö„gen." Liegt in diesem Satze nicht die größte Voraussetzung, die durch nichts in der ganzen Apodiktik bewiesen wird, nemlich daß die Idee des Absoluten nicht blos ein Scheinbegriff, sondern eine reale Vernunftidee ist. Wenn der Verfasser sagt, aus dem Bedingten kann nicht das

Unbedingte, oder aus dem negativen Begriffe des Unbedingten nicht die positive Idee des Absoluten entspringen, so bedarf dieses eines Beweises; oder soll er selbst als Beweis gelten, so hat er kein bessers Ansehen, als der Schluß des Cartesius, der aus der Negation, daß sich der Mensch die Idee des Unendlichen nicht selbst geben könne, den positiven Satz ableitete, daß ein unendliches Wesen da sey, welches ihm dieselbe eingepflanzt haben müsse. Wenn wir ferner in dem Systeme des Verfassers nach einer directen oder indirecten Erörterung des Absoluten suchen; so finden wir sie nirgends. Wenn wir z. B. fragen, woher entspringt

und was ist das Absolute? so antwortet er, es hat in einem absoluten Erkenntnißvermögen seinen Grund. Heißt dies aber nicht eben so viel, als das Absolute ist das Absolute, oder das Absolute entsteht aus dem Absoluten. Und so wäre diese Beantwortung eben so viel, als wenn einer auf die Frage, was ist ein Geist? antworten wollte, es ist ein Wesen aus dem Geisterreiche. Wie soll denn aber endlich der Scepticker indirekte entweder die Realität des Absoluten zuzugeben, oder seine Vernunft als Unvernunft anzusehen genöthiget werden können, wenn er die Realität und Idealität des Absoluten zugiebt, oder beides nur als ei=

nen subjectiven Unterschied des menschlichen Vorstellungsvermögens geltend zu machen weiß. Wenigstens sehe ich in diesem Falle nicht ein, wie der Verfasser die Vernunft des Scep-tikers zur Unvernunft machen will. Denn so wenig er die Vernunft derjenigen Wesen für Unvernunft würde erklären können, welche in einer blos subjectiven oder idealischen Welt leben, obgleich außerhalb den Ideen dieser Wesen eine objective reale Welt, existirte; eben so wenig kann er, ohne transscendent zu werden und über die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Vorstellungsvermögens entscheiden zu wollen, den Scepfiker, der die Idealität und Realität des Ab-

soluten für eine subjective nothwendige Correspondenz in dem menschlichen Vorstellungsvermögen hält, dahin bringen, sich für Nichts oder seine Vernunft für Unvernunft zu halten. Was aber die indirecte Beweisart selbst betrifft, die der Verfasser als die einzige mögliche Art, über das Absolute zu philosophiren, gewählet hat; so scheint es mir nicht weniger unphilosophisch zu seyn, sich indirecte auf das Bewußtseyn, als directe auf Facta oder Thatsachen desselben, wie Reinhold that, zu berufen. Denn daß das Bewußtseyn nicht täusche, muß ja erst untersucht und begründet werden. So gut gemeint es also mit diesem Systeme ist,

so erreicht es doch eben so wenig, wie seine Vorgänger, den Zweck, die Realität des Absoluten zu begründen oder auch nur zu zeigen, was das Absolute ist.

Es würde der Mühe nicht lohnen, wenn wir noch an solchen Systemen, die sich auf den Ruhm der Popularität etwas zu Gute thun, den Versuch fortsetzen wollten, unsere obige Behauptung, daß jedes System mit einer Voraussetzung anfange, zu bestätigen. Denn die gepriesene Popularität derselben zeigt selbst schon auf Voraussetzungen, die sie mit den gewöhnlichen Voraussetzungen des gemeinen Menschensinnes gemein haben. Diese mögen wohl

dem gemeinen Leben und dem gemeinen Bewußtseyn, wo es nicht auf Begründung ankommt, hingehen; aber auf sie philosophische Disciplinen gründen, oder wohl gar sie in wissenschaftliche Organa bringen wollen, daß heißt die Philosophie durch die Unphilosophie aus der Welt treiben.

Es ist kein System mit mehr Selbstständigkeit und Einheit, mit mehr Kraft und Eigenthümlichkeit aufgetreten, als das Fichtische. Dieses müssen auch seine frömmsten und erbittertsten Gegner bekennen. Aber freilich liegt in dieser Consequenz und Selbstständigkeit der Erscheinung kein Beweis für die Wahrheit desselben.

ben. Philosophiren, und bei diesem Philosophiren sich selbst vergessen oder seiner nicht bewußt seyn, das Absolute suchen und es doch immer, indem man in Begriffen philosophiret, von sich in einer unerreichbaren Weite entfernt halten; dies ist freilich ein Widerspruch, der jeden Philosophirenden schon früher auf seine Bemühungen hätte aufmerksam machen sollen, den aber doch Fichte zuerst ganz bestimmt und laut seinen Zeitgenossen, die immer noch in Grundsätzen nach allgemeingültigen Grundsätzen suchten, aufdeckte. Er glaubt, mit Recht oder Unrecht, in diesem Widerspruche den Grund von allen bisherigen verunglückten Ver-

suchen, das Absolute aufzufinden, entdeckt zu haben; und es schien ihm in der Vermeidung dieses Irrthums Rechtfertigung genug für seinen Ausspruch zu liegen, daß sein System das einzige wahre und mathematisch gewisse sey. „Ein jeder Philo„sophire doch mit sich, sagt „Fichte, und merke auf sein „Philosophiren." Dieses Philosophiren muß aber nicht in einer Aufstellung von Begriffen und Grundsätzen, sondern in einem ursprünglichen Thätigseyn und unmittelbaren Bemerken dieser Thätigkeiten bestehen. So ergab sich denn das Fichtische System, in welchem, wie in keinem andern, der Buchstabe und

Geist, die Einkleidung und das Eingekleidete einander so fremd sind. Indem man aber größtentheils den Buchstaben für den Geist, den Satz a = a oder ich = ich als Grundsatz für die Fichtische Philosophie selbst nahm; so mußte man natürlich den Erfinder mißverstehen und die Beschuldigungen, die er andern wegen ihres Philosophiren in Begriffen gemacht hatte, doppelt zurückgeben. Es ist wahr, daß nach der Art des Fichtischen Philosophirens, nicht mehr von einem Standpunkte der Philosophie, von einem Absoluten, das außer der Idee liegt, oder von allgemeingültigen Grundsätzen, die als Sätze einem

philosophischen Systeme zum Grunde gelegt werden müßten, die Rede seyn kann. Denn jener Standpunkt, der bei den beiden erstern Arten des Philosophirens außerhalb dem Philosophirenden liegt, ist nun in das innerste des Ichs versetzt worden, und es ist gar kein Unterschied mehr zwischen demselben und der ursprünglichen Thätigkeit des Ichs. Das Absolute findet nun der Philosophirende in sich selbst, und zwischen demselben und der höchsten Thätigkeit ist kein Unterschied. Und indem sich so alles in Geist und Thätigkeit aufgelös't hat; so verlieren ebenfalls alle Formen, die die Philosophie bisher beschränkt haben, und die all-

gemeingültigen und nothwendigen Grundsätze, die durch den innern Widerspruch zwischen dem Prädicate und Subjecte sich selbst zerstören, alle Bedeutung. Doch aber finden sich auch bei dieser Art des Philosophirens einige Ansichten, die uns unentschieden laßen, ob in ihr die gewünschte Ruhe und der ewige Frieden der Philosophie zu finden sey. Wir wollen uns hier nicht die fremde Mißdeutung erlauben, um diese Philosophie vielleicht in ein verdächtiges Licht zu stellen, daß ja auch aus ihr schon wieder ein neuestes System hervorgegangen sey, welches eben so mit seinen Anklagen und Beschuldigungen gegen das neuere Sy-

stem verfährt, wie uns die Geschichte dergleichen von den ältern und ältesten Systemen erzählt. Schelling nemlich, einverstanden mit Fichte, daß in der Speculation und transscendentalen Anschauung die einzige richtige Art zu philosophiren liege, führt ein anderes und höheres Absolute auf, als Fichte. Indem dieser das Ich = Ich als die höchste Einheit construiret hat, durch die Entgegensetzung aber des Nicht-Ich, dieses doch mit dem erstern als identisch zu setzen nicht im Stande gewesen ist, so daß also immer zwischen dem Absoluten und Relativen, oder dem Ich und Nicht-Ich, eine absolute Entgegensetzung bleibt; so

zeigt Schelling, wie sein Vorgänger das Ich = Ich nicht bis zur letzten Höhe gesteigert, beides nur als Reflexions-Producte genommen, also nicht bis zum wahren Punkte der Speculation vorgedrungen sey. Dieser letzte Punkt sey nemlich Ich = Ich als absolute Identität, in welcher sich die relativen Identitäten, Ich und Nicht-Ich, oder Subject und Object, differenziren. So zeigt also Schelling, wie Fichte eine relative Identität zur absoluten gemacht habe, und eben daraus die Unvollständigkeit seines Systems, welche in dem praktischen Sollen liegt, entstanden sey. Ich will hier nicht über den Unterschied zwischen diesen

beiden Systemen entscheiden, denn nach meiner Meinung möchte wohl das Recht und Unrecht auf beiden Seiten seyn. Ich will hier nur überhaupt einige Bemerkungen machen, in wie fern diese Schellingsche und Fichtische Speculation für die untrügliche und unfehlbare zu halten ist. Erstlich scheint mir, daß der Unterschied zwischen der Speculation und der objectiven Art zu philosophiren, welche z. B. Bardili und Bouterwek eigen ist, doch nur darin besteht, daß hier das zu untersuchende außerhalb, dort aber innerhalb des Kreises der Untersuchung liegt. Man erlaube mir zur Erläuterung dieser Bemerkung folgendes

Beispiel. Man kann in dem Centro eines Zirkels stehen, und die Anschauung auf die herumlaufende Kreislinie heften; aber auch auf der Kreislinie selbst stehen, und im Herumbewegen auf derselben sich mit ihr orientiren. Bei den analytischen philosophischen Systemen steht nun der Philosophirende im Mittelpunkte des Kreises, und analysiret die vor ihm liegenden Begriffe. Bei der Methode der Speculation ist aber der Philosophirende und das worüber philosophirt wird, eins; indem er auf sich selbst, wie er sich in seinen Thätigkeiten oder auf jener Kreislinie bewegt, merkt. Nun scheint es mir aber gleich zu seyn, ob die Winkel

eines Dreyecks oder des Philosophi=
rens nach außen zu oder nach innen
gezogen sind. Es ist freilich ein ver=
schiedener Standpunkt, ob aber diese
verschiedene Art des Philosophirens
Einfluß auf die Wahrheit oder Falsch=
heit der Resultate habe, ist eine an=
dere Frage. Fichte würde also nun,
wenn wir nach obigem Beispiele über
das Verhältniß seines Systems zu
dem Schellingschen urtheilen woll=
ten, auf dieser Kreislinie nur einen
Theil des Kreises durchlaufen, und so
eine relative Identität als eine abso=
lute construiren; dahingegen Schel=
ling die vollendete Kreislinie selbst
durchlaufen, und so, wie die Se=
ctionen des Zirkels nur relative Iden=

titäten gegen den ganzen Zirkel oder gegen die absolute Identität sind, gezeigt hätte. In Rücksicht dieser größern Vollendung würde freilich das Schellingsche System das Fichtische in sich fassen, wie ein Zirkel seine eignen Sectionen in sich faßt; und jenes würde philosophisch vollständiger und richtiger seyn, als dieses. Was aber die Methode des Philosophirens oder die Speculation betrifft; so möchte keins von beiden auf einen höhern Grad der Wahrheit Anspruch machen können, als das Bouterweksche, Bardilische, oder das Leibnitzische und Spinozasche System.

Denn wie ich schon bemerkt habe,

es findet zwischen diesen verschiedenen Arten des Philosophirens nur eine Inversion und Transversion statt. Leibnitz und Spinoza philosophiren über Objecte; Bouterwek und Bardili über Begriffe; also hier ist die Transversion. Nach der Fichtischen und Schellingschen Philosophie werden aber diese Objecte und Begriffe invers, indem sie als Thätigkeiten in das Ich zurücktreten, und das Ich sich um sich als um einen innern Punkt herumbewegt. Und hier zeigt sich nun der Grund, warum ich oben bei der Angabe der verschiedenen Arten des Philosophirens einige Systeme mit kristallischen

Erzeugnissen, andere mit mechanischen Zerlegungen, und noch andere mit chemischen Prozessen verglich. Dort werden nemlich die Grundstoffe der Körper mechanisch, hier auf einem trocknen oder nassen Wege durch Aufdampfen und Abdampfen nach den Graden ihrer Verwandtschaft aufgesucht. Wie nun aber weder hier noch dort, so verschieden auch die Erkenntnißart der Körper in mechanischer und chemischer Rücksicht ist, die Grundstoffe der Körper gefunden werden; so scheint mir dieses auch bei der Inversion und Transversion des Philosophirens der Fall zu seyn. Der Unterschied ist blos der, daß, was nach der zweiten ob-

jectiven Art des Philosophirens als das Absolute aufgestellt wird, nach der dritten Art eine sublimirtere und verflüchtigte Gestalt erhält. Wenn Spinoza sagt, substantia est id, quod per se concipitur, ferner, es kann nur eine unendliche Substanz geben, also sind Denken und Ausdehnung Attribute derselben; so sagt Schelling, Ich = Ich ist die absolute Identität, und Denken und Ausdehnung sind die relativen Identitäten, in welche sich jenes Absolute differenziret. Hier ist nun zwischen beiden Systemen blos der Unterschied, daß dort das Absolute objectiv oder mechanisch; hier aber subjectiv dargestellt und gleichsam

chemisch aufgelöſ't wird. Denn übrigens ist wohl, wenn ich eine solche Einwendung erwarten könnte, kein größerer Vortheil aus dem Ich = Ich als dem Absoluten für das Schellingsche, noch eine unvortheilhaftere Deutung aus der Substanz als dem Absoluten für das Spinozasche System abzuleiten. Denn nach diesem existirt das Ich eben so in dem Absoluten, und ist ein Attribut desselben, wie nach jenem das Absolute in dem Ich, oder das Ich das Absolute ist. Diese Bemerkung wird man, hoffe ich, mit meinem obigen Geständnisse sehr gut vereinigen können, daß ich die Fichtische und Schellingsche Methode des Phi-

losophirens, die Speculation, allerdings für die richtigere und philosophischere halte, als die der Reflexion und des Analysirens.

Zweitens aber scheint mir das Schellingsche Absolute doch eben so ein Bedingtes zu seyn, wie das Absolute als Begriff. Denn das Absolute tritt dort zwar nicht in einem Satze, oder einer Form auf; aber es ist doch immer ein durch die transscendentale Anschauung und Speculation beschränktes. Und wenn wir Ich = Ich oder die absolute Identität in ihrem speculativen Sinn auflösen, so bleiben immer die Thätigkeiten dieser Speculation ein gegenseitiges, ein zusammenbestehendes,

und

und daher das Absolute ein durch sich und in sich selbst Bedingtes.

Drittens kann wohl das Absolute als ein Absolutes angenommen werden, welches relative Identitäten unter sich enthält, oder sich in dieselben differenziren läßt? Ein armseliges Absolutes, nicht weniger, wie das, welches ein Nicht-Ich im Fichtischen Systeme zur Entgegensetzung hat, oder wie das Absolute des Spinoza, welches die relativen Identitäten, das Denken und die Ausdehnung in sich enthält. Die Philosophie und auch die Speculation kommt, sie mag sich befruchten lassen oder sich selbst auf eine geistige Art befruchten, nie aus der

Endlichkeit heraus. Sie erzeugt immer Kinder, die ein menschliches Antlitz und eine menschliche Gestalt haben.

Endlich aber das Ich = Ich als höchste Identität soll das Absolute seyn? Kann aber wohl ein solches Ich = Ich das Absolute seyn, welches sich bei aller Selbst-Construction, und so sehr es die relativen Identitäten unter sich gebracht hat, doch nicht selbst unmittelbar anschauen kann, so daß bei diesem Ich = Ich das Anzuschauende und das Anschauende eins wäre, oder nicht mehr von transscendentaler Anschauung oder Speculation die Rede seyn könnte. Bei der höchsten Selbst-

verläugnung und Entfernung von allen relativen Identitäten, oder bei aller Entfernung der Reflexion und Abstraction verfolgt doch immer die Anschauung von dem empirischen Bewußtseyn an bis zur Speculation den Philosophirenden. Und wenn auch das Ich = Ich sich für die Anschauung als ein Absolutes construiret, so kann es doch sich nicht als ein solches für sich selbst construiren. Es bleibt also bei der höchsten Spitze der Pyramide in dem *Schellingschen* System immer noch ein Punkt, der nicht auf derselben, sondern neben derselben liegt. Aber ist denn nun auch wirklich, wenn wir es genau betrachten, dieses Absolute aller



Formen entflohen, so daß nichts Bedingtes mehr dasselbe von irgend einer Seite berührte? So lange noch, objectiv oder subjectiv, an Gegenständen, Begriffen oder unmittelbaren Thätigkeiten der Speculation, das Absolute etwas unter sich hat, wie die relativen Identitäten nach Schelling, so lange, scheint mir, ist das Absolute ein Beschränktes, oder, wie ich gesagt habe, die Culmination einer Philosophie, die sich in einem luftleeren Raume verlieret und doch vom irdischen Stoffe getragen wird.

Das Fichtische und Schellingsche System erscheinen endlich nur als verklärte Geister, doch immer

noch in körperlichen Formen von dem Leibnitzischen und Spinozaschen System. In dem Leibnitzischen steht die Monas zu der Ausdehnung im Causal-Verhältnisse; so auch in dem Fichtischen Systeme das Ich zu dem Nicht-Ich. In dem Spinozaschen vereinigen sich nach der Wechselwirkung Ausdehnung und Denken in der Substanz; so auch das bedingte Ich und Nicht-Ich in dem Schellingschen Systeme in dem absoluten Ich. So haben wir also dieselben Systeme, obschon in sublimirtern Gestalten wieder.

Man verkennt die Kantische Kritik ganz, wenn man, wie der gemeine Anhänger oder Gegner dersel-

ben, glaubt, daß sie von einer eigenthümlichen Natur des Subjects spreche, der die Formen des Denkens und des Anschauens inhäriren. Man verkennt sie, wenn man meint, daß sie diese eigenthümliche Natur des Subjects, von der sie doch nichts weiß, habe erklären wollen, und zugleich die von ihr aufgestellten Formen des Denkens und Anschauens, die nach ihrem Geiste unerklärbare Facta sind, hätte erklären sollen. Man verkennt sie, wenn man glaubt, daß sie, indem sie von einem a posteriori oder einem Stoffe, oder auch von Receptivität und Affection spricht, von etwas spreche, das nicht von dem Vorstellungsvermögen abhänge,

sondern erst von einem äußern realen Etwas in dasselbe komme. Man verkennt sie, wenn man meint, daß sie unter dem a priori etwas Zeitloses oder der Zeit vorhergehendes verstehe, was also einer realen oder dogmatischen Erfahrung vorausliege. Und man verkennt sie endlich ganz, wenn man glaubt, daß, wenn sie von äußerer Erfahrung spricht, wie z. B. „daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel," sie eine wirklich äußere Erfahrung oder ein System von an sich bestehenden Dingen darunter begreife. Die Kantische Kritik geht, daß ich dieses als Einleitung voraussetze,

von dem Satze aus: „Laßet uns auf unser ursprüngliches Vorstellen merken;“ und dieser Satz begrenzt und umschließt sie nun vom Anfange bis zum Ende. In diesem ursprünglichen Vorstellen fährt sie oder ihr unsterblicher Verfasser fort, finden wir, daß es Vorstellungen giebt, welche das Merkmal des Nothwendigen, andere, welche das Merkmal des Zufälligen haben; oder welches dasselbe ist, wir bemerken einen Unterschied unter unsern Vorstellungen, indem einige als unmittelbar aus der Erfahrung entsprungen, andere als von derselben unabhängig oder a priori vorhanden, sich ankündigen. So ist also in und

durch unser eigenes Vorstellen ein a priori und a posteriori gegeben. Und so theilt sich auch alle unsere Erkenntniß nach diesem Unterschiede in Erkenntniß a priori und Erkenntnisse a posteriori. Beides aber, sowohl das a priori als das a posteriori hat nicht etwa in Betreff der Zeit oder des Ursprungs einen realen Unterschied. Denn beides ist in unserm ursprünglichen Vorstellen zugleich gegeben. Unter diesen Vorstellungen, welche sich als a priori gegeben ankündigen, oder das Merkmal des Nothwendigen haben, gehören nun auch erstlich die Anschauungen von Raum und Zeit; zweitens die Formen des Denkens. Wenn

wir also sagen, daß diese Formen und Anschauungen a priori gegeben sind, so bedeutet dieses nichts weiter, als, daß sich nach unserm ursprünglichen Vorstellen Raum und Zeit und die Gesetze des Denkens durch dieses Merkmal der Nothwendigkeit von einer andern Art Vorstellungen, die wir a posteriori gegebene nennen, unterscheiden. Unter diesen Gesetzen des Denkens finden wir auch zwei Formen, welche Nothwendigkeit und Wirklichkeit heißen. Hier haben wir also das ganze Factum des Vorstellens vor uns, nemlich daß das a posteriori, denn dieses ist die Form der Wirklichkeit, eben so ein ursprüngliches Vorstel-

lungs=Factum ist, wie Nothwendigkeit oder das a priori gegebene. So erklärt sich also unser ursprüngliches Vorstellen selbst. Ihr seht darnach aber auch leicht ein, daß wir nach diesen Daten des Vorstellens weder von einer äußern, außerhalb dem Vorstellen liegenden, Erfahrung und in derselben begriffenen Dingen an sich etwas wissen, noch weniger etwas über diese vermeintlichen Objecte ausmachen können. Eben so seht ihr auch, daß wir nichts von einer eigenthümlichen Natur des denkenden Subjects wissen, noch weniger uns in Erklärungen über sie einlassen können. Jeder solcher Versuch, wie und warum diese Formen des

Denkens und Anschauens a priori gegeben sind, wäre transscendent; wie auch die Frage, warum die menschliche Erkenntniß mit einem a posteriori anfange? nur mit thörichten Antworten erwiedert werden könnte.

Das Subject und Object ist eben so auch nun, wie das Nothwendige und Zufällige, und das a priori und a posteriori ein Datum unsers Vorstellens. Und wir würden sehr thöricht seyn, wenn wir dieses ursprüngliche Vorstellen vergeßen, und über die Beschaffenheit der äußern Objecte und die innere Einrichtung eines realen Subjects nachforschen wollten. Das Ich ist nun nichts anders,

als die ursprüngliche Einheit des Vorstellens selbst. Was aber dieses Ich außer diesem Vorstellen ist, liegt außer der Sphäre des Philosophirens, weil es über und außer der Sphäre des Vorstellens liegt. Die Einheit aber des Ichs oder des Bewußtseyns ist die Einheit in den Categorien, oder diese sind nichts anders als das Denken. Wenn ich von Receptivität, Affectionen, von einem a posteriori gegebenen Stoffe spreche, so spreche ich blos nach den Daten dieses ursprünglichen Vorstellens, ohne durch diese Affectionen etwa einen realen oder materialen Impuls und durch diesen Stoff a posteriori einen wirklichen Stoff an

sich verstehen zu wollen. So auch, wenn wir von Erfahrungen sprechen, z. B. daß alle menschliche Erkenntniß mit der Erfahrung anfange; so merkt, daß wir hier ebenfalls unter dieser äußern Erfahrung nichts weiter bezeichnen, als den ursprünglichen Unterschied, der in dem Vorstellen zwischen dem a priori und a posteriori liegt. Wollt ihr aber vielleicht gern erklärt wissen, was die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit ist und wie weit sie sich erstrecke, so fragt nur euch selbst, um zu erfahren, daß es nichts weiter als eine besondere Bestimmung eures Vorstellens bezeichne, und daß es nicht weiter reichet, als euer ur-

sprüngliches Vorstellen geht. Wollt ihr also diese Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit auf Gegenstände über das Vorstellungsvermögen hinaus anwenden; so werdet ihr wohl begreifen, daß ihr mit einer blendenden Fackel die Welt erleuchten, oder vielmehr mit einer Fackel, die gar nicht angezündet ist, die Finsterniß erhellen wollet. Das Unbedingte oder Absolute, in wie fern es sich uns in unserm ursprünglichen Vorstellen aufdringt, ist eine Idee der Vernunft. Denn der Unterschied dieses Unbedingten von einem Verstandesbegriffe ergiebt sich eben so leicht, als der Unterschied eines Verstandesbegriffes von den Anschauungen des Raums

und der Zeit. Warum aber eine Anschauung kein Begriff und das Unbedingte kein Begriff ist, darauf weiß ich keine Antwort.

Hier wollen wir in diesem Abrisse der Kantischen Kritik, was ihre Hauptprincipien betrifft, stehen bleiben. Denn er reicht hin, um das Verdienst ihres Verfassers um die Philosophie oder Metaphysik zu bestimmen. Wenn die Weltweisen der ältern Schulen nach Begriffen über die Erfahrung, die Gottheit und das Verhältniß derselben zu der Welt philosophiren, so giebt ihnen die Kritik den Rath, nur erst mit sich selbst einig zu werden, was Erfahrung, Gottheit u. s. w. nach der ur-

sprünglichen Einrichtung des menschlichen Vorstellungsvermögens bedeuten könne; ehe sie, ohne dieses ursprüngliche Vorstellen zu kennen, objectiv über diese Gegenstände idealistisch oder realistisch dogmatisiren. Wenn die Philosophen der neuern Schulen über die Begriffe selbst philosophiren und nach ihnen das menschliche Vorstellungsvermögen ergründen zu können glauben, z. B. was die Categorien sind, wie sie entstehen, warum ein *a priori* und *a posteriori*, ein Object und Subject als Daten des ursprünglichen Vorstellens gegeben sind; so ermahnet sie die Kritik ebenfalls, die Grenzen des Vorstellens anzuer-

kennen, und nicht mit ihren über-schwenglichen Fragen das prius oder die Gründe aller Gründe erörtern zu wollen. Wenn daher einige von ihnen die Categorien für empirische Hineinbildungen des Menschen in die Welt, andere für Producte der secundären Reflexion und Determination, oder, wie die gemeinen Kantianer für angeborne Ideen und Formen halten; so wird sich die kritische Philosophie, wenn von bloßen Hypothesen die Rede ist, sich gern diese Erklärungsarten, deren es leicht tausende giebt, gefallen lassen, aber zugleich auch gestehen, daß mit ihnen nichts erklärt worden ist, weil

das, was sich als ursprüngliches Vorstellungs-Factum ankündigt, nicht anders, als ein solches angenommen, und nicht weiter erläutert werden kann. Wenn daher ferner einige das Denken aus dem Wissen, aus dem Wissen das Subject und Object ableiten, und zur Erklärung dieses Wissens ein absolutes Erkenntnißvermögen postuliren; andere das Denken für die erste aller Operationen halten und zur Anwendung desselben eine Materie erschaffen; so wird sie die kritische Philosophie ebenfalls zur Begränzung ihrer eitlen Neugierde auf die Unmöglichkeit verweisen, nach Begriffen etwas über den Ursprung

der Begriffe absolut zu bestimmen, weil eine solche Bestimmung des Wissens und Denkens, des Ichs der Categorien, des Subjects und Objects nach Begriffen immer nur eine relative Bestimmungsart ist, die, wenn sie für mehr als eine solche genommen wird, sich in Thorheit verwandelt. Wenn ferner andere der neuesten Schulen den Geist der Kantischen Kritik dadurch aufgefaßt zu haben glauben, wenn sie die Formen des Denkens und Anschauens als ursprüngliche Thätigkeiten construiren, und eine Thätigkeit aus der andern, das Nicht-Ich aus dem Ich, oder auch das beschränkte Ich und Nicht-Ich aus

einer absoluten Identität entspringen lassen; so wird die Kritik mit Recht wohl bemerken, daß ihr Geist verkannt worden sey. Denn wenn sie auch die Methode, das ursprüngliche Vorstellen ursprünglich oder durch unmittelbares Anschauen der Thätigkeiten aufzufaßen, nicht mißbilligen kann; so kann sie doch nimmermehr mit dem dogmatischen Verfahren dieser Speculation, ein Ich aus dem andern bis auf das höchste und letzte entstehen zu lassen, zufrieden seyn. Denn wie sie sich selbst den Irrthum nie verzeihen könnte, das a posteriori aus dem a priori oder jenes aus diesem abzuleiten, da beides ursprüngliche Vorstellungs-

Data sind; so kann auch die Kritik nach ihrem Geiste es nicht als ein philosophisch gerechtes Unternehmen ansehen, das Ich aus dem Nicht-Ich oder beides aus einem absoluten Ich abzuleiten. Nach dieser Philosophie ist nemlich Ich und Nicht-Ich eben so, wie das a priori und a posteriori, Daten des ursprünglichen Vorstellens. Nun gewinnt aber die Weisheit nichts, sondern wird zur Thorheit, wenn man eins durch das andere begründen will.

Daß die Kritik der reinen Vernunft eine Kritik oder Disciplin und nicht ein System ist; das ist es, woran man Anstoß nimmt und worein man sich bis

jetzt noch nicht hat finden können. Indem man nun die kritische oder disciplinarische Philosophie zu einem System zu erhöhen strebt; so entstehen alle die transscendenten Versuche, die nach der Erscheinung derselben es noch nicht zu dem Frieden in der Philosophie haben kommen lassen. Man denke sich nemlich die Pädagogik erstlich negativ als Disciplin, wie sie die Untugenden und fehlerhaften Anlagen, oder die schlimmen Angewohnheiten aus dem Zöglinge ausrottet; zweitens positiv als eine wirkliche Lehrerin, wie sie die guten Anlagen entwickelt und den Zögling mit Kenntnissen ausrüstet; so haben wir ein Bei-

spiel von dem Unterschiede zwischen der Kritik und einem Systeme.

Kant wollte und konnte kein System der Philosophie aufstellen, weil er an keine Philosophie glaubte, oder es für unmöglich hielt, allgemeingültige Grundsätze im dogmatischen Sinne, und durch dieselben ein Absolutes zu entdecken. Diese Unmöglichkeit stellt er nun in der Disciplin oder Kritik auf. Er zeigt nemlich in derselben theils die ursprüngliche Weise des Vorstellens, theils den jedem Menschen angeerbten Fehler, seine Erkenntniß bis zum Unbedingten und Übersinnlichen erweitern zu wollen; und wird auf diese Art ein disciplinarisches oder

kritisches Zuchtmittel, gegen die ältern und neuern Versuche, welche solche Untugenden oder Systeme geltend machen wollen. Darin besteht also das unverkennbare Verdienst Kants um die Philosophie. Es mag durch dasselbe Friede oder ein noch härterer und feindseligerer Kampf als bisher auf dem Felde der Philosophie erzeugt werden; so wird in dem erstern Falle der Ruhm Kants nicht erhöhet, so wie in dem letztern nicht geschmälert werden. Denn auch hier bleibt es wahr, daß das Sichtbare nicht von dem Unsichtbaren zeuget.

Der Trieb, oder das Bedürfniß zu philosophiren, von dem wir im Eingange dieser Abhandlung sprachen, hat nach den verschiedenen Systemen eben so viele verschiedene Erklärungen gefunden. Je nachdem nemlich das System realistisch, idealistisch oder speculativ ist; jenachdem ist auch dasselbe aus einer andern Quelle des menschlichen Geistes abgeleitet worden. In dem Schellingschen Systeme entsteht es seiner Erscheinung oder seiner unfreien Seite nach, wie es in Hegels Schrift: „Differenz des Fichtischen und Schellingschen Systems" heißt, aus der Entzweiung zwischen dem Bedingten Ich und

Nicht=Ich. Und hier findet zwar keine Befriedigung statt, denn es schwebt beständig zwischen den Endlichkeiten inne, und kann aus ihnen nicht herauskommen. Seiner freien Seite nach entsteht es aber aus der absoluten Identität des Ich, und zugleich fällt es hier mit der Speculation zusammen, und vollendet und endiget sich hier als dem höchsten Ruhepunkte. So wird also in dem einen Systeme, wie in dem andern, dieses Bedürfniß auf das Unbedingte bezogen, jenes aber nicht weniger wie dieses auf eine verschiedene Art erklärt. Und so finden wir auch hier den Zirkel aus dem sich kein System herausfinden kann, indem es immer

nach seinem Gesichtspunkte seinen eignen Ursprung erklärt, und so eine Voraussetzung mit der andern anfängt.

Kant hat zwar das Absolute eine Vernunftidee genannt; aber eben dadurch jede Erklärung desselben vermeiden, und selbst die Unmöglichkeit derselben zeigen wollen. Es bleibt also immer noch, wenn wir eine solche Erklärung wagen wollen, die Frage übrig, was ist das Unbedingte? Und ein Versuch, dieselbe mit Rücksicht auf die, woraus entspringt das Bedürfniß zu philosophiren? wenigstens psychologisch zu beantworten, dürfte vielleicht unter andern Versuchen der neuern Philo-

sophie nicht der unzweckmäßigste und unverdienstlichste seyn.

In diesem Triebe oder Bedürfnisse scheint auf der einen Seite das Ziel oder das Unbedingte auf das deutlichste vorgezeichnet, zugleich aber auch auf der andern in ihm die Unmöglichkeit, dasselbe zu erreichen, auf das bestimmteste gegründet zu seyn. Denn es ist wohl klar, daß es ein Widerspruch wäre, nach dem Unbedingten zu suchen, wenn es auf irgend eine Weise in dem menschlichen Geiste vorhanden wäre, wie auch ein Widerspruch dasselbe aufzusuchen, wenn es in ihm nicht vorhanden wäre.

Wenn vielleicht einige der neuern

Weltweisen es für eine überflüßige Frage halten werden, ob nicht vielleicht dieses Unbedingte ein Scheinbegriff oder eine Scheinidee ist, so liegt doch in ihr in Absicht auf ihre Beantwortung keine unphilosophische Tendenz. Und wir wollen daher jetzt sehen, ob wir nicht durch eine Erörterung derselben, „wie es kommt, daß die Philosophen, ehe sie zu philosophiren anfingen, nicht den Grund des Philosophirens untersuchten?“ eine deutliche Einsicht in dem Satz erlangen können, daß gar keine Philosophie als Wissenschaft möglich ist.

Es möchte wohl eine unbeantwortliche Frage seyn, woraus dieses Bedürfniß, oder dieser Trieb des

Philosophirens entspringt? Denn diese Beantwortung setzt eine vollkommene Einsicht in das menschliche Erkenntnißvermögen voraus. Eine solche Einsicht in die Grundkräfte der Seele ist aber nicht möglich. Es bleibt daher auch ein jeder Versuch, dieses Bedürfniß zu erläutern, unbestimmt und problematisch. Wir können uns also auch bei der Erörterung desselben blos an seine äußern Erscheinungen und Äußerungen halten, um daraus die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie psychologisch darzulegen. In diesem Bedürfnisse liegt nun weder eine positive Anzeige von dem Absoluten, auf welches jenes

Bedürfniß gerichtet wäre; noch auch eine directe Anzeige von einem Endlichen oder einer Entzweiung, aus der es hervorgehet. Es liegt nichts weiter in ihm, als die Tendenz von dem Beschränkten zum Unbeschränkten fortzugehen, ohne daß aber dieses Beschränkte und Unbeschränkte Grenzpunkte dieses Strebens oder Bedürfnisses wären, oder als mathematische Punkte das Ende und den Anfang dieser Linie begrenzten. Es ist also nur scheinbar, wenn in jener Tendenz das Absolute an dem Bedürfnisse gleichsam anzugrenzen und das Endliche ebenfalls den Anfang desselben auszumachen scheint. Blos unter der Gestalt eines Strebens offen-

offenbart sich dieses Bedürfniß und es scheint in sich selbst und um sein Selbstwillen da zu seyn. Wenigstens finden wir nichts weiter in der psychologischen Erörterung desselben. Es ist also eine überschwengliche Anmaßung, wenn wir diesem Streben ein bestimmtes Ziel, nemlich das Absolute geben, oder es aus der Endlichkeit des Menschen erklären wollen. Denn nichts von einem solchen Ziele oder einem solchen Ursprunge liegt in ihm. Ein solches Ziel oder das Absolute müßte außer diesem Streben liegen. Welchen Grund hätten wir aber wohl, ein solches Absolutes oder ein solches Ziel zu postuliren?

Es läßt sich aber aus der ganzen Einrichtung, wie andere Scheinbegriffe entstehen, leicht erklären, wie das, was nicht da ist, doch als vorhanden angenommen, und das ins unbestimmte sich erweiternde Gefühl jenes Strebens für das Absolute, oder doch als ein zureichender Grund, daß das Absolute da seyn müsse, angesehen wurde. Ohne daß wir also, um diesen scheinbaren Begriff des Absoluten zu erklären, zu der Einbildungskraft unsere Zuflucht nehmen, oder die Erfahrung, welche so viele Veranlaßung zu täuschenden Begriffen giebt, herbeirufen dürfen, liegt schon in jenem Triebe nach Erweiterung der Grund zur Erzeugung

eines solchen positiven Begriffs, wie das Absolute ist. Wenn die Einbildungskraft z. B. von einem körperlichen oder sinnlichen Gegenstande abstrahirt, und die zurückbleibende Leere aufzufassen sucht, so kommt sie zu dem Begriffe eines Geistes, ohne daß doch dieses Wort oder dieser Begriff die geringste Realität hätte und etwas wirkliches bezeichnete. Und wer widerlegt den Psychologen, der auf diese Art den Begriff des Absoluten mit dem eines Geistes in eine Klasse setzt.

Diese Tendenz in dem Menschen nach etwas weiten und unbeschränkten offenbaret sich als Gefühl. Während dieses Gefühls ist der Mensch

gleichsam zwischen sich und den Gegenständen und dem weiten Gebiete, zu dem er hinstrebt, verloren. Das individuelle Bewußtseyn, die Absonderung und Trennung der Gegenstände von dem Ich und dem weiten Felde, welches als das Unbeschränkte da lag, tritt nur dann erst wieder ein, wenn das Gefühl nachgelaßen oder die Tendenz in sich selbst verloschen ist. Dieses Streben, welches sich während seines Daseyns als Gefühl ankündigt, tritt, sobald die besonnene und nüchterne Anschauung wieder anhebt, als etwas bleibendes, stätes und fixirtes auf. Und so ist es wieder vielleicht der Begriff des Absoluten, mit welchem der

Mensch, weil er kein anderes Wort zur Bezeichnung jenes sonderbaren Gefühls hat, dasselbe andeutet.

Man würde es also jenem Psychologen, der den Begriff des Absoluten aus dieser dem Menschen inwohnenden Tendenz ableitete, nicht übel deuten können, wenn er dieselbe als die eigentliche Quelle des Philosophirens oder für das Philosophiren selbst hielte, und zugleich aus ihr die Unmöglichkeit einer Philosophie als Wissenschaft ableitete. Denn wenn in dem Geiste des Philosophirens eine Erweiterung oder ein Streben zur Erweiterung, oder auch das Bestreben, das Ich, die Außenwelt und die Gottheit in einer

einer einzigen Ansicht zu umfassen, liegt; so ist dieses der nemliche Geist jenes Strebens. In ihm als Gefühl liegt nemlich eine völlige Verschwindung alles Äußern, Innern und Höhern, oder des Subjects, Objects und der sogenannten übersinnlichen Gegenstände. Es hat sich dieses in einem Gefühle vereinigt, welches eben jene Tendenz oder jenes Streben ist. Die Philosophie als Wissenschaft zu begründen, oder das Absolute wissenschaftlich zu finden, und zugleich allgemeingültige und nothwendige Grundsätze zu entdecken, würde also jener, der von einer solchen Ableitung des Absoluten ausginge, deshalb für unmöglich hal-

ten, weil er diesen Begriff des Absoluten für einen Scheinbegriff ansähe, der daraus entstanden ist, daß man jener Tendenz, die doch in sich und durch sich selbst da ist, und auch nicht selbst das Absolute seyn kann, weil dieses ein Widerspruch mit dem Streben selbst wäre, ein Ziel gesetzt hat. Es ist also die Nothwendigkeit in dem Menschen vorhanden, zu philosophiren, aber zugleich auch die Unmöglichkeit gegeben, je das Ende des Philosophirens zu erreichen. Durch jene Tendenz philosophirt der Mensch; aber da sie auch nur Tendenz ist, so wird er immer philosophiren, ohne das Absolute, welches zu suchen er sich täuschen läßt, zu finden.

Die natürliche Religion, in deren ganzen Umfange sich der Geist jenes Strebens offenbaret, wäre also der eigentliche Ausdruck und die sichtbare Erscheinung von jenem Gefühle, welches den Menschen in das Weite hinaustreibt, zugleich aber auch ihn wieder in sich zurückversenkt. Und das natürliche Philosophiren, in wie fern dieses nicht auf das Absolute in wissenschaftlichen Sätzen ausgehet, als Begleiterin und Schwester der Religion, oder als die Religion selbst, nur in einer stillern und zurückgezogenern Äußerung, wäre ebenfalls das nothwendige Resultat, in welchem jenes Streben bei einem gewissen Grade von Innigkeit und Leb-

haftigkeit erscheint. Jener Psychologe würde also die wahre Philosophie in dieses Philosophiren setzen, und die sogenannte Philosophie, die das Absolute wissenschaftlich sucht, für einen transscendentalen Aberglauben erklären, wie den Glauben frommer Theologen an Geister und Gespenster. Die Natur des Absoluten untersuchen, oder dieses Absolute begründen wollen, wäre für ihn eben so viel, als die Natur eines Geistes bestimmen oder denselben mit Händen greifen wollen.

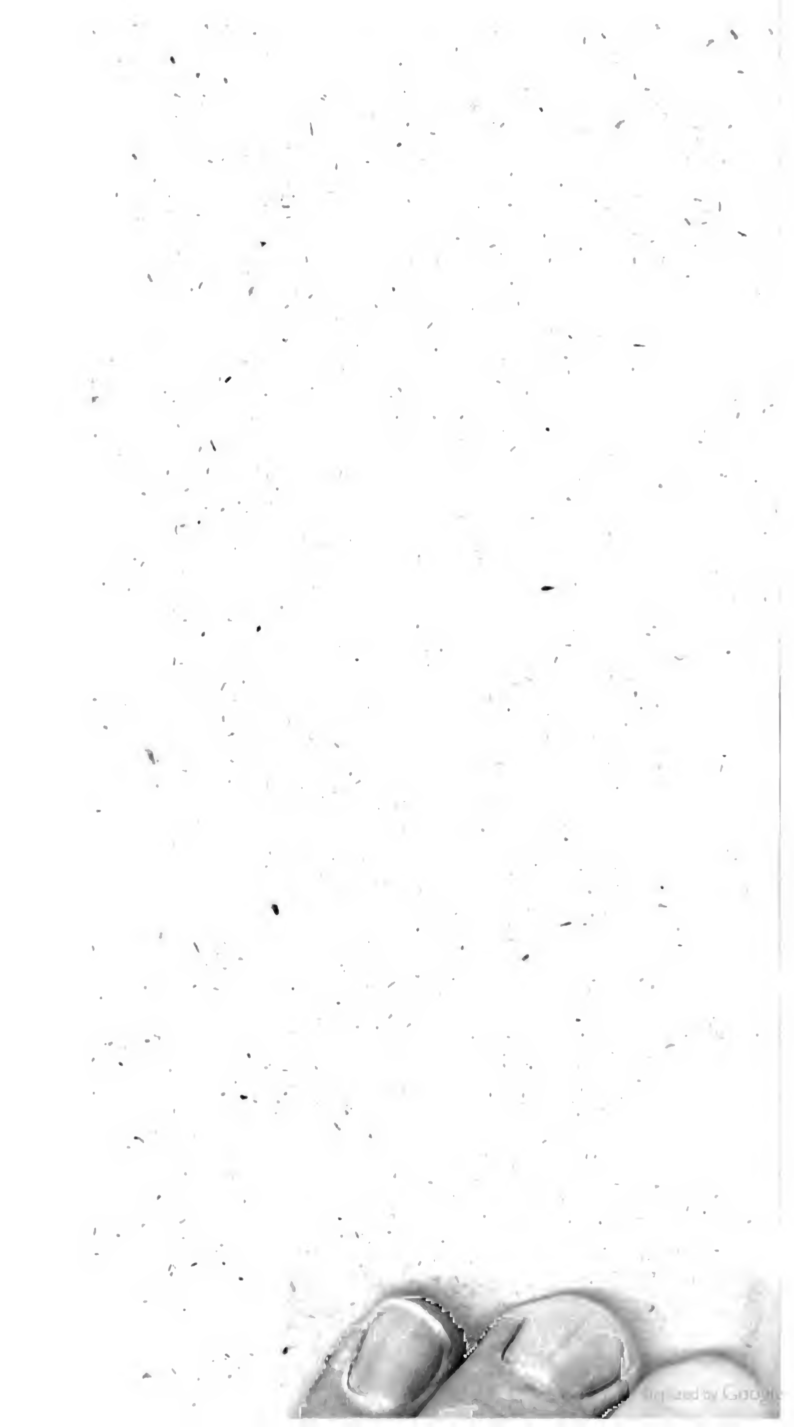
So bestimmt aber nun jener Psychologe für das Philosophiren wäre, welches er seinem Ursprunge und seiner Bestimmung nach sich nicht zu

erklären getrauet; so würde doch eben dieses Philosophiren, wenn man es in Form und System bringen wollte, nicht den geringsten Werth, vielmehr eine lächerliche Gestalt für ihn haben. Denn dieses natürliche Philosophiren hat nach ihm keine bestimmten Grenzen, keine bestimmte Abzeichnung, es ist blos die Äußerung eines Strebens. Dieses Streben aber fixiren oder das Philosophiren in eine wissenschaftliche Philosophie umkleiden wollen, würde für ihn eben so viel seyn, als wenn man den Bürger mehr als den Menschen schätzte, oder die Humanität in die Form der Civilität brächte. Ein solches in wissenschaftlicher Form

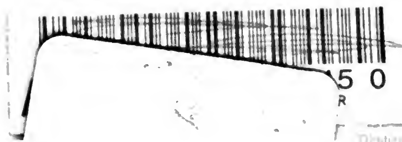
sich ankündigendes Philosophiren erklärt er also geradezu entweder für einen Roman, und einen solchen Roman mag jeder für sich haben, oder für Mysticismus und Schwärmerei. Er wird daher den Systemen eines Bruno, eines Spinoza, eines Novalis sehr gern zusehen, wenn man sie für nichts weiter, als für ein beliebiges natürliches Product jenes Philosophirens gelten läßt. Aber sobald sie Wissenschaften seyn wollen, wird er mit Unwillen sich von ihnen abwenden, weil er sich Philosophie als Wissenschaft nicht denken kann, und nach seiner Meinung der Mensch sein eignes Wesen verkennt, wenn er ein Gefühl für einen Begriff hält.

Der strenge Kantianer des gemeinen oder weitern Ordens würde freilich einen solchen Abtrünnigen des sich Nichtverstehens anklagen. Aber darin würde doch gerade dieser Ungläubige mit der Kritik der reinen Vernunft übereinstimmen, daß diese, wie er, die Philosophie nur als Kritik, nicht aber als Wissenschaft oder System gelten läßt. Übrigens würde er gegen jenen Urtheilsspruch des geschwornen Ordens sich bald zufrieden stellen können, weil er in seinem Philosophiren mehr Geist, Religion und Erhabenheit findet, als jene, in denen sich der Geist der Kritik nicht geoffenbaret hat,

ihn ihren so oft und laut ausgesprochenen Formen des Denkens und Anschauens.




UNIVERSITY OF MICHIGAN


5 0